# من الأخبار إلى علم التاريخ

## تطور المعرفة التاريخية عند العرب المسلمين بين عقلنة اللغة وانتشار الكتابة

## محمد بن عمر الواقدي ( 130 - 207هـ ) نموذجا

**د. نزار التجديتي**

*«وجدنا الأخبار زائدة مع زيادة الأيام، حادثة مع حدوث الأزمان» - المسعودي*

في كتاب هام - سرعان ما أصبح مرجعا كلاسيكيا للباحثين في مجاله - صدر في السبعينات تحت عنوان العقل الخطّي : تدجين الفكر الوحشي[1]، درس عالم الأناسة الانجليزي جاك غودي - الاستاذ القدير بجامعة أوكسفورد - مسألة على غاية الأهمية اليوم في علوم التواصل والاعلام والأخبار والمستقبلية، وهي مدى تأثير أنظمة التواصل على مظاهر الحياة الدينية والسياسية والاقتصادية والثقافية لمجتمع من المجتمعات البشرية. وخصص الباحث، ضمن هذه الاشكالية، حيّزا أساسيا لدراسة تأثير انتشار الكتابة على تطوّر أنماط التفكير وأشكال انتاج المعرفة وتوسّع المؤسّسات في المجتمعات القديمة.

وتبيّن لجاك غودي، على إثر عدد من الدراسات الميدانية التي قام بها في المجتمعات الافريقية على الخصوص مستوحيا فيها نماذج نظرية اثنوغرافية التواصل، أنه «حتى إذا لم يكن من المعقول أن نختزل الرسالة إلى أداة نقلها المادية، فإن كلّ تغيّر في نظام الاتصالات له بالضرورة آثار عظيمة على المضامين المنقولة»[2]. وذلك لأنه بالنسبة "للذين يدرسون التفاعل الاجتماعي، تعتبر دائما التطوّرات المتّصلة بالتكنولوجية الذهنية حاسمة حتما. وأهمّ تقدّم حصل في هذا الميدان، بعد ظهور اللغة نفسها، هو بالطبع اختزال الكلام إلى أشكال خطيّة وتطوّر الكتابة (...) إن لاختلاف أدوات التواصل من الأهمية البالغة بحيث أنه من المشروع البحث عن عواقبها في تطوّر الفكر. إذ ينبغي أن نحاول على الخصوص رؤية ما إذا كان بالإمكان على هذا النحو متابعة الاختلافات الملحوظة (في مجالي الفكر والثقافة) بصورة أفضل من تلك الثنائيات التي رفضناها»، والتي اعتمدها علماء الاناسة الآخرون مثل لفي

ستراوس ورويان هورطن وقبلهما كاسير ولفي برول للتمييز بين المجتمعات الإنسانية، كالفكر الوحشي والفكر المدجّن، الأنظمة المغلقة والأنظمة المفتوحة، الأمثولة والتاريخ، الخ(3).

فالخلاف بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتمدّنة لا يكمن، في نظر جاك غودي، في الفكر المعتمد أو العقليات السائدة، بقدر ما يوجد في الأدوات المادية للتواصل التي تغطّي حاجيات الفرد والجماعة. ولقد لعبت الكتابة دورا أساسيا في هذا المنحى، لأن اثبات الكلام، هو الذي يسمح بالفعل بتفريق الكلمات تفريقا واضحا، والتصرّف في نظامها، ومن ثم تطوير الأشكال القياسية للتفكير. فهذه الأشكال تبدو خاصّة جدا بالمكتوب لا بالشفوي(4).

وقد استفاد بعض الباحثين العرب من نتائج كتاب جاك غودي في قراءتهم للتاريخ العربي الإسلامي الوسيط، وتمكّنوا على ضوئها من تحليل علاقة السلطة المركزية (دار الخلافة/ المخزن) بالمجتمعات الشفوية (القبائل، العشائر، الخ)، وموقف العلماء والفقهاء من الثقافة الشعبية والتقاليد الفكرية الموروثة، وتعامل التأريخ الاستشراقي الوضعي مع مصادر التاريخ العربي الاسلامي القديمة (السيرة النبوية، المغازي، الخطط، الخ)(5).

أمّا نحن، فسنحاول، في هذه الدراسة، تبيّن الدور الذي لعبه انتشار الكتابة في تطوّر التأريخ عند العرب المسلمين، ومن ثمّ في تقدّم المعرفة التاريخية عندهم، وتجذر الحسّ النقدي في تعاملهم مع الأخبار والمرويات الشفاهية المحفوظة والمتناقلة بين الرواة والمحدثين. وذلك من خلال نموذج محمد بن عمر الواقدي، مولى الإسلاميّين.

فالمعلوم أن تطوّر العلوم الاسلامية مرّ بعدّة مراحل متلاحقة، كانت بداياتها الأولى الرواية الشفوية والمحفوظات الجماعية والأخبار المستودعة بالذاكرة، المطلوبة في حلقات الدرس من الشيوخ والعلماء والمحدّثين، الملتهمة في المدينة ومكة من أفواه التابعين وكبار الاخباريّين. واستمرت هذه المرحلة الشفوية إلى نهاية القرن الأوّل الهجري، حيث بدأ انتشار الكتابة في أوساط المحدّثين والأخباريّين شيئا فشيئا(6).

وتتوّج استعمال الكتابة رسميا في منتصف القرن الثاني الهجري في أعقاب عملية كبرى وجبّارة هي عملية تدوين العلوم الاسلامية (143هـ) في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، الذي كان في شبابه محدّثا أخباريّا(7)، والذي طلب من محمد بن اسحاق تدوين السيرة النبوية.

وكان هذا الأخير، كما هو معروف، أخباريا ومحدّثا كبيرا، اجتهد، كأستاذه الزهري، لجمع الروايات والأحاديث والأخبار الشفوية، وكانت له حلقته بمسجد المدينة، ورحل إلى العراق لرواية محفوظاته الغزيرة بها وقد أصبح إمام المحدّثين، ثمّ كتب سيرة الرسول وتاريخ العرب في الجاهلية، وطاف الأمصار الاسلامية لرواية مصنّفه المطلوب(8).

وهكذا، مثّل الأخباريون، من طبقة عروة بن الزبير (ت. 94هـ) والزهري (ت. 124هـ) وابن اسحاق (ت. 151هـ)، مرحلة تطوّر هامّة في الكتابة التاريخية. إذ كانوا صلة وصل بين

جيلين : جيل الرواة الشفويّين وجيل العلماء المؤرّخين، ونقطة فصل بين عهدين : عهد الرواية وعهد التدوين، فمع هؤلاء «نحسّ بأنّنا انتلقنا إلى علماء هم مؤرّخون أوّلا، ثمّ محدّثون من الدرجة الثانية»(9).

وقد ارتبط تطور الكتابة التاريخية عند العرب المسلمين بتطور اللغة العربية وتقعيد النحو وتنظيم أبواب فقه اللغة. إذ «من المناسب أن نذكر أن اللغويين لعبوا دورا، كما قال عبد العزيز الدوري عن حقّ، في تكوين أسلوب للبحث أكثر دقة في النقد، وذلك بدراساتهم للشعر ومحاولاتهم للتمييز بين الشعر الصحيح والموضوع. كما ساعدوا على جمع الروايات التاريخية وعلى غربلتها. وهكذا أدخل اللغويون أسلوب النقد الداخلي للمواد ووضعوه جنب النقد الخارجي للمصادر والرواة»(10).

سنعرض أوّلا، في هذه الأوراق، لعامل عقلنة اللغة العربية التي خاض فيها النحاة واللغويون لأسباب ثقافية واجتماعية وسياسية. ثمّ نتطرّق، بعد ذلك، للتأثيرات التي مارستها عقلنة اللغة هاته على عمل المؤرّخين المسلمين ابتداء من عهد محمد بن عمر الواقدي، وارتباط هذه التأثيرات القويّة بانتشار الكتابة على نطاق واسع في مجتمع العلماء.

وحتى لا نتعسّف على التراث التاريخي العربي الاسلامي ونسقط في فخّ التأويل المفرط، ينبغي الوقوف على ما تقوله النصوص ذاتها، لا ما يقوله عنها هذا المؤرّخ أو ذاك. ذلك أن قراءة متأنية للنصّ التاريخي القديم - خاصّة وأن مناهج قراءة هذا النص قد تقدمت كثيرا في العقود الأخيرة(11) - تسمح باكتشاف طبقات سفلى من الدلالات العميقة التي ربّما كانت خفيّة أو مستخفية بالأمس البعيد أو القريب، حينما كانت النصوص التاريخية تستطلع وتباشر كمصادر جاهزة للأخبار، لا كأعمال وآثار دلالية تعتمد اللغة والصور والأسلوب.

## 1

يمكن القول إن القرن الثاني الهجري، الذي شهد تراكما معرفيا ضخما، عرف تطوّر علوم اللغة الهائل، وبوجه خاص، علم النحو الذي أخذ وضع أنموذج مهيمن داخل العلوم الاسلامية لمكانته المركزية بين العلوم الدينية (تفسير القرآن(12)، الحديث، الفقه، الخ..) والفنون الأدبية (الشعر، النثر، الخ..) والمعارف الواردة (الآداب، الحكم، الفلسفة، الخ..)، ذلك ما تؤكده لنا العديد من الروايات التاريخية التي تعرض عرضا وافيا لأحوال النحاة ومركزهم بين العلماء : «حدّث فيما رفعه إلى الأحمر النحوي قال : دخل أبو يوسف القاضي - وقال عبد الله بن جعفر محمّد بن الحسن - على الرشيد وعنده الكسائيّ يحدثه فقال : يا أمير المؤمنين قد سعد بك هذا الكوفي وشغلك! فقال الرشيد : النحو يستفرغني، لأنني أستدل به على القرآن والشعر. فقال محمد بن الحسن أو أبو يوسف : إنّ علم النحو إذا بلغ فيه الرجل الغاية صار معلّما، والفقه إذا عرف الرجل منه جملة صار قاضيا! فقال الكسائي : أنا أفضل منك، لأني

أحسن ما تحسن، وأحسن ما لا تحسن! ثم التفت إلى الرشيد وقال : إن رأى أمير المؤمنين أن يأذن له في جوابي عن مسألة من الفقه، فضحك الرشيد وقال : أبلغت يا كسائي إلى هذا؟ ثم قال لأبي يوسف : أجبه. فقال الكسائي : ما تقول لرجل قال لامرأته : أنت طالق إن دخلت الدار؟ فقال أبو يوسف : إن دخلت الدار طلقت، فقال الكسائي : خطأ، إذا فتحت ان وجب الأمر، وإذا كسرت فإنه لم يقع الطلاق بعد. فنظر أبو يوسف بعد ذلك في النحو»[13].

والنحو ـ «منطق العرب» كما تصوره البعض[14] ـ قياس واستدلال وتعليل. أي نظر عقلي في تركيب اللغة ودلالة اللفظ على المعنى، وارجاع الشاذ إلى القاعدة، وبحث ذهني في آليات الصياغة والتحويل الأسلوبي، ومعايير الاشتقاق والاستخراج والتوليد اللفظي على قوالب مضبوطة محدودة. ووصف شكلي للعلة والمعلول، وتجريد فكري لرتبة العامل في الجملة، الخ. وكلها سمات وخصائص تميّز الفكر العقلي، وتحدد البحث النظري، وترافق عملية التحليل وأشكال المقارنة، وترادف الاستنباط والاستقراء والتعميم والتنميط.

وإذا عرفنا أن تدوين العلوم الاسلامية بما فيها النحو تمّ في العصر العبّاسي، وأن الموالى الذين أقبلوا علي تعلّم اللغة العربية في هذا العصر اقبالا منقطع النظير بعد أن اختفت القوانين التمييزية التي كانت تحول بينهم وبين المشاركة في شؤون الحاضرة الاسلامية في العصر الأموي، إذا عرفنا كل هذا أدركنا أن هؤلاء الموالى كانوا بأمس الحاجة إلى إتقان آلة النحو من الأعراب الفصحاء بالفطرة والنشأة وأنهم سارعوا إلى المشاركة في تأسيس علم النحو بغية تسهيل تعليمه. ولا أدلّ على ذلك من كون معظم النحاة المسلمين، من الطبقة الثانية، من الموالى الذين نزلوا الكوفة أو البصرة. فهذا يونس بن حبيب (ت. 183) فارسي من أهل الجبل «كان أعلم الناس بتصاريف النحو (...) وكان من أصحاب أبي عمرو بن العلاء، وكانت حلقته بالبصرة وينتابها طلاب العلم وأهل الأدب وفصحاء الأعراب ووفود البادية.. عاش يونس ثمان وثمانين سنة لم يتزوّج ولم يتسرّ ، ولم تكن له همّة إلا طلب العلم ومحادثة الرجال، وله من الكتب كتاب معاني القرآن، كتاب اللغات، كتاب النوادر الكبير، كتاب الأمثال، كتاب النوادر الصغير»[15].

وإذا كان الجيل الأوّل من النحاة المسلمين ظل عظيم الارتباط بالنص القرآني، وظلت ممارسته للنحو شديدة الالتصاق بالمرويات والنقل عن أفواه الأعراب من البدو عملا بالمأثور عن السلف وهربا من الرأي، فإن الجيل الثاني، الذي عرف في البصرة امتزاجا عرقيا لا مثيل له من عرب ونبط وفرس وسريان ويهود وأحباش وروم، لم يتحرّج من الاجتهاد الشخصي وإعمال العقل في أمور اللغة ومسائلها والخروج بقواعد عامة يطرد عليها الاستعمال اللغوي وتسمح بالتجديد والابتكار داخل اللغة، تلبية للحاجات الحضارية الجديدة للمجتمع الاسلامي. وقد استمرّ الصراع بين الجيلين والمذهبين حادّا!، مائلا في البداية لصالح كفة ممثل الجيل الأول، نحاة مدينة الكوفة ثم رجحت شيئا فشيئا بعد ذلك كفة ممثل الجيل الثاني، نحاة

مدينة البصرة. ولعله من المستظرف حقا أن يحتفظ القدماء الذين عاصروا أحداث هذا الصراع بصورة طريفة للمتخاصمين لا تخلو من إشارات اجتماعية وثقافية ولغوية هامة إلى حاملي لواء النحو في الحاضرة الاسلامية : «حدثنا أبو سعيد (الأصمعي) قال حدّثنا أبو بكر بن دريد قال : رأيت رجلا في الورّاقين بالبصرة يقرأ كتاب المنطق لابن السكيت ويقدّم الكوفيين، فقلت للرياشي، وكان قاعدا في الوراقين، ما قال فقال : إنما أخذنا اللغة من حرشة الضباب وأكلة اليرابيع وهؤلاء أخذوا اللغة من أهل السواد أكلة الكواميخ والشواريز وكلام يشبه هذا»[16].

## 2

ثم اتسع مجال الاجتهاد والنظر القياسي في اللغة تدريجيا، بسبب التأثيرات الوافدة، واشتداد حركة الترجمة، وانتشار تيّار الاعتزال بين النحاة، ونقل كتب الفلسفة اليونانية إلى العربية. وبلغ هذا الاتجاه الجديد للثقافة العربية الاسلامية أوجه في زمن المأمون، الذي حدّ من الطابع النقلي لعناصر ومكوّنات هذه الثقافة أقصى حدّ. «فلقد رأينا النحاة منذ ذلك الوقت، يقول تمام حسّان، يعتنقون مذهب الاعتزال، فيخالطون الفكر اليوناني الذي جاءت به جهود الترجمة، ولا نكاد نظفر بسيرة واحد من كبار أئمّة النحو في عهد المأمون وبعده حتى نهاية القرن الرابع تقريبا إلا وجدناه على مذهب الاعتزال، أو تأثّر بالبيئة فأولع بالنظر العقلي في النحو، بدءا بالفراء في بداية القرن الثالث وانتهاء بأبي علي الفارسي وابن جني في نهاية الرابع، ولقد رأينا كيف يشتد ساعد النحاة في استيعاب الفكر اليوناني حتى رأيناهم يعقدون المناظرات مع المناطقة والمترجمين، كمناظرة السيرافي (وهو معتزلي) ومتى بن يونس القنائي التي يوردها أبو حيّان التوحيدي في المقابسات، ورأينا بعضهم يوغل في استعمال المنطق حتى ينكر الناس عمله ذلك كالذي يقوله الفارسي في الرماني : «إن كان النحو ما عندنا فليس عند الرماني منه شيء، وإن كان النحو ما عند الرماني فليس عندنا منه شيء[17]». فهذا أبو سعيد السيرافي يرتبط مع الصيمري المعتزلي بصداقة متينة جدا، «وكان يقدمه ويفضله على جميع أصحابه، وكان فقيها على مذاهب العلماء العراقيّين»[18]. وهذا الفرّاء لا يجد من يعرف قدره ويفتح له أبواب قصر الخليفة المأمون غير متكلّم معتزليّ : «حكى أبو العبّاس ثعلب عن ابن نجدة قال : لمّا تصدّى أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء للاتصال بالمامون كان يتردّد إلى الباب، فلما كان ذات يوم بالباب جاء ثمامة بن الأشرس المتكلم المشهور قال : فرأيت صورة أديب وأبّهة أدب، فجلست إليه وفاتشته عن اللغة فوجدته بحرا، وعن النحو فشاهدته نسيج وحده، وعن الفقه فوجدته فقيها عارفا باختلاف القوم، وفي النجوم ماهرا، وبالطبّ خبيرا، وبأيّام العرب وأخبارها وأشعارها حاذقا، فقلت له : من تكون؟ وما أظنّك إلا الفرّاء! فقال : أنا هو، قال : فدخلت. فأعلمت أمير المؤمنين بمكانته فاستحضره، وكان سبب اتصاله به»[19]. مما يوضح بجلاء الوشائج الوثيقة التي كانت تربط في هذه الفترة الذهبية من تاريخ العلوم

الاسلامية بين روّاد النحو العربي وزعماء المعتزلة، ويبيّن الموقع الذي احتلّه الاعتزال من الحركة العلمية الاسلامية، موقع المنشط الفطن والمشجع الدؤوب والممتحن الذكيّ. فثمامة يناظر الفراء قبل أن يسأله عن اسمه وهويّته، وربّما ناظره بإيعاز من المامون الذي عرف بشدّة امتحانه للرجال الكبار قبل اختيارهم لأحد أعماله، فالاستحقاق هو مفتاح الحظوة عند الخليفة، والاختبار وحده الذي يسمح بالتعرف على المستحق والجذير بالتكريم، وثمامة يختار للممتحن أرقى وأذكى وسائل الاختبار الاعتزالية، ألا وهي المناظرة، التي «تتجاوز إطار النقاش الشكلي، كما تقول ماري برنناند، إذ القصد الابيستمولوجي الذي يحرّكها يمنح لبحثها الحي عن العلم قيمة فكرية أكيدة»[20].

وإذا تمّ الامتحان والاختبار على منهج المعتزلة، وبرهن فيه الممتحن عن كفاءة واقتدار، لا في النحو والمعارف العربية التقليدية فحسب، وإنّما كذلك في الطبّ والتنجيم والعقائد والمدارك المستحدثة، استحقّ المكافأة الرمزية الأولى التي هي ولوج قصر الخليفة معقد الآمال، ثم فاز بعد ذلك بثقة المأمون وتقلّد بعض أعماله. «قال أبو بريدة الوضّاحي : أمر أمير المؤمنين المأمون الفراء أن يؤلف ما يجمع به أصول النحو وما سمع من العرب، فأمر أن تفرد له حجرة من حجر الدار، ووكل بها جواري وخدما للقيام بما يحتاج إليه حتى لا يتعلّق قلبه ولا تتشوف نفسه إلى شيء، حتى أنهم كانوا يؤذنونه بأوقات الصلاة. وصير له الوراقين، وألزمه الأمناء والمنفقين. فكان الوراقون يكتبون حتى صنف كتاب الحدود، وأمر المأمون بكتبه في الخزائن. وبعد أن فرغ من ذلك خرج إلى الناس وابتدأ يملي كتاب المعاني»[21].

## 3

وكما حرص المأمون على تقريب أهل النحو منه ـ وهم حلقة الوصل بين الثقافة العربية التقليديّة وأحد دعائمها الأساسية والثقافة الأجنبية الذخيلة التي تمثّلها الفلسفة اليونانية ويرمز إليها المنطق ـ أولى لأهل التاريخ ـ وهذا أيضا علم مزدوج الطبيعة المعرفيّة والاتجاه الثقافي إذ يجمع بين أشكال اهتمام العرب المسلمين بالماضي الجاهلي والاسلامي (المغازي والسير) وألوان انفتاحهم على التاريخ الانساني الكلّي (قصص الأنبياء والاسرائليات) ـ أولى كذلك المأمون لأهل التاريخ اهتماما خاصا، اقتداء بسلوك جدّه المنصور معهم واحتذاء لسيرته بينهم.

وإذا كان التاريخ يعزّ أن يأتي بأمثال الروّاد الكبار كالزهري وابن اسحاق. فإن عصر المأمون لم يعدم مؤرّخين ممتازين اشتغلوا بطريقة الاخباريين السابقين، الذين تتبعوا أخبار الرسول الكريم والصحابة من أفواه التابعين والمعاصرين لهم، وتقصّوا موضع الحدث التاريخي جغرافيا، وعارضوا الروايات فيما بينها لاستخلاص صورة دقيقة للماضي القريب والبعيد، واستحضار أحوال عهد تباعد عن الحاضر. ومن هؤلاء المؤرّخين، أبي عبد الله بن عمر الواقدي مولى الإسلاميين. فهذا الأخباري، الذي كان معروفا بالتشيّع، يعود اتصاله بالخلفاء

العباسيين إلى زمن هارون الرشيد، الذي عمل له مرشدا أثناء حجّه للديار المقدّسة سنة 170 هـ، ثمّ لحق ببلاطه في الرّقة سنة 180هـ عندما أفلست تجارته وكثرت عليه الديون[22]. وظلّ ببغداد مقيما، يسافر منها إلى الرقّة والشام، إلى أن عاد المأمون إلى بغداد قادما إليها من خراسان سنة 204هـ. «فولاّه القضاء بعسكر المهدي، فلم يزل قاضيا حتى مات ببغداد ليلة الثلاثاء، ودفن يوم الثلاثاء في مقابر الخيزران وهو ابن ثمان وسبعين سنة»[23]، وذلك في عام 207هـ، أمّا عسكر المهدي، فكان بالرّصافة في الجانب الشرقيّ من بغداد.

فعندما شغل الواقدي منصب القاضي في أواخر حياته كانت إذن شهرته العلمية قد بلغت الآفاق، و«سارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم والأحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك»[24]. إذ كانت دروسه ، في مسجد الرسول بالمدينة معروفة مقصودة[25]، وكانت تحرّياته الجغرافية للتحقق من مكان الأحداث التاريخيّة على منوال الزهري مشهورة بين الناس[26]. وعلى عكس ابن اسحاق، لم يكن علماء المدينة يتحرّجون من الاحتجاج بعلمه، واستشارته في الرأي. «أخبرني الحسن بن أبي طالب حدّثنا محمد بن العبّاس حدثنا ابن المغيرة حدّثنا الحارث بن محمد قال حدثني رجل من أصحابنا قال : حدّثنا محمد بن العباس حدثنا الحارث ـ أو سمعته أنا من محمّد بن صالح ـ قال : سئل مالك بن أنس عن المرأة التي سمّت النبي صلى الله عليه وسلّم بخيبر؟ ما فعل بها فقال : ليس عندي بها علم، وسأسأل أهل العلم. فقال : فلقي الواقدي فقال : يا أبا عبد الله ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم بالمرأة التي سمّته بخيبر؟ فقال : الذي عندنا أنّه قتلها. فقال مالك : قد سألت أهل العلم فأخبروني أنه قتلها»[27]. وفي هذه الشهادة ما فيها من دلالة على مبلغ العلم والثقة والتقدير الذي لحقه الواقدي بمسقط رأسه المدينة، من جهة، والدرجة التي ارتقى إليها التاريخ، من جهة أخرى.

وكما ضرب المثل بعلمه، ضرب أيضا بالمصنّفات الهائلة التي كانت تحتوي عليها مكتبته الشخصيّة : «أخبرني أحمد بن سليمان بن علي المقرئ حدّثنا عبد الرحمن بن عمر الخلاّل حدّثنا محمّد بن أحمد بن يعقوب بن شيبة قال : سمعت أبي يقول : لمّا انتقل الواقدي من جانب الغربي إلى ههنا يقال إنّه حمل كتبه على عشرين ومائة وقر»[28]، و«قال محمد بن اسحاق قرأت بخطّ عتيق قال خلف الواقدي بعد وفاته 600 قمطر كتبا كل قمطر منها حمل رجلين»[29]. والواقدي يمثّل، بهذا الصدد، عصر التحول من الرواية والاستشهاد من الذاكرة الشفوية إلى الاعتماد على الرواية المقيدة بالكتابة والثقة في الذاكرة الخطية. وهكذا، نرى طريقة عمل الواقدي، الذي ولد سنة 130هـ أي سنوات فقط قبل الشروع في تدوين العلوم الاسلامية، تختلف كليا عن طريقة الاخباريين المتقدمين. فهو يروي من حفظه بعد التنسيق بين الروايات وحذف الأسانيد الطويلة،. إلا أنه يعود باستمرار إلى مجلداته المخطوطة للتأكد من

صحة حفظه والتثبت من مصادره الشفوية وتتبع سلسلة الأسانيد التي غالبا ما يسقطها للجمع بين روايتين أو أكثر. «أخبرني ابراهيم بن عمر البرمكي حدّثنا عبيد الله بن محمد بن محمد حمدان العكبري حدثنا محمد بن أيّوب بن المعافى قال، قال ابراهيم الحربي : وسمعت السّمتي يقول : قلنا للواقدي : هذا الذي يجمع الرجال يقول حدثنا فلان وفلان وحيث (لا) يميز واحد له، حدثنا بحديث كل رجل على حدة، قال : يطول. فقلنا له : قد رضينا. قال : فغاب عنّا جمعة ثم جاءنا بغزوة أحد عشرين جلدا، وفي حديث البرمكي مائة جلد. فقلنا له : ردنا إلى الأمر الأوّل»[30]. و«كان له غلامان مملوكان يكتبان الليل والنهار، وقبل ذلك بيع له كتب بألفي دينار»[31]. ولذلك نلمس أثر الكتابة واضحا في مغازيه وأسلوبه الروائي، «فهو منتظم ومنطقي في تناول مادته. إذ يعرض أولا إطار الموضوع ثم يعقبه بذكر التفاصيل، ويبدأ بقائمة لمصادره الأساسية وبقائمة بمغازي الرسول وتواريخها، وحين يذكر الغزوات التي قادها الرسول يورد أسماء أمراء المدينة في غيابه، ثم يتناول تواريخ الغزوات واحدة بعد الأخرى حسب تسلسلها التاريخي ويبدي اهتماما خاصا بالتواريخ. وهو في أسلوبه أكثر دقة من ابن اسحاق، في استعمال الاسناد، وفي تحقيق تواريخ الحوادث، وفي نظرته للشعر إذ يقتبس منه باعتدال، وفي تقليصه لعنصر القصص الشعبي في مادته»[32].

كيف لا وهو قد اعتاد النظر في صحفه ومراجعة مجلّداته، كلما احتاج إلى ذلك، ودخله الشك في رواية من الروايات : «حدثني الصوري أخبرني عبد الغني بن سعيد أخبرنا أبو طاهر محمد بن أحمد بن عبد الله بن نصر حدّثني ابراهيم بن جابر قال : سمعت ابراهيم الحربي يقول قال الشاذكوني : كتبت ورقة من حديث الواقدي، وجعلت فيها حديثا عن مالك لم يروه إلا ابن مهدي عن مالك، ثم أتيت بها الواقدي. فحدّثني إلى أن بلغ الحديث، قال : فتركني ثم قام فدخل ثم خرج، فقال لي : هذا الحديث سأل عنه انسان بغيض لمالك بن أنس فلم أكتبه، ثم حدثني به»[33]. فالكتاب يسمح بمراقبة انتقال الحديث والخبر المرويين من مصدر إلى آخر، ويقلل من ثم من إمكانيات الانتحال والدس نسبيا. إلا أن الكتابة تفقر الملفوظ الشفوي حتما، لأنها تعوّد الكاتب تدريجيا على نوع من القراءة تستبعد فيها العناصر السياقية. لأن الخط غير الصوت والحركة والاشارة والإيماء، وغيرها من الوسائل التعبيرية، التي يلجأ إليها الراوي ليستعيد بها جوّ وحرارة المخيال الجماعي، الذي احتفظ بالحدث المروي في الذاكرة ونقله على ذلك النحو المكثف والغني إلى الأجيال. فاستبعاد الواقدي للقصص الشعبي من مروياته التاريخية لاريب أنه يدل على درجة من التطور في الكتابة التاريخية العربية الاسلامية عرفها عصره، غير أنه يشير كذلك إلى نصيب العقلنة والتجريد المتزايد في هذه الكتابة، وضياع نسبة من الحقيقة التاريخية التي يلمح إليها الخيال الشعبي في هذه العملية.

## 4

فمنذ البدء في تدوين العلوم الاسلامية، وما عرفته هذه العملية من تحول في القيم والعادات والممارسات الذهنية، والاحالة إلى الكتاب والاعتداد بالمكتوب يشهد أن تطورا مستمرا على حساب المروي والمحفوظ والمسموع. «حدثني علي بن المحسن قال : وجدت في كتاب جدي علي بن محمد بن أبي الفهم التّنوخي حدثنا الحرمي بن أبي العلاء حدثنا أبو خالد بن يزيد بن محمد المهلّبي قال : «سمعت اسحاق الموصلي يقول : لّما خرجنا مع الرشيد إلى الرقة قال لي الأصمعي : كم حملت معك من كتبك قلت : تخففت، فحملت ثمانية أحمال، ستة عشر صندوقا! قال : فعجب، فقلت : كم معك يا أبا سعيد؟ قال : ما معي إلا صندوق واحد، قلت : ليس إلاّ؟ قال : وتستقل صندوقا من حق!»[34].

والكتابة تقوّى، كالحساب، اتجاه النظر العقلي في الثقافة والتفكير. إذ تخلق نوعا من الحياد بين الذات والمادة التي تكتب عنها، وتقلل فرص الالتحام والتشابك بين اللافظ والملفوظ في الذهن واللغة والأحاسيس، لاسيما في ميدان التاريخ الذي يتتبع زمن الأحداث ويتقصى مجرياتها ويتحرى تواريخها على وجه الدقة. وهو الأمر الذي فطن إليه العلامة ابن خلدون. وأعطى له تفسيرا واضحا، قبل أن ينتبه إليه علماء الأناسة بزمن طويل[35] : «كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا فريدا، والصنائع أبدا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة.. والكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصّنائع. وبيانه أن في الكتابة انتقالا من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النّفس ذلك دائما، فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلّة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة، فيكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل، ويحصل به قوة فطنة وكيس في الأمور لما تعوده من ذلك الانتقال. ولذلك قال كسرى في كتابه، لما رآهم بتلك الفطنة والكيس، فقال : ديوانه، أي شياطين وجنون، قالوا وذلك أصل اشتقاق الديوان لأهل الكتابة»[36]. ثم يتعرض ابن خلدون لدور الحساب ورياضة الأرقام في تعويد العقل على التأمل وممارسة الفكر المجرد وارتباطهما في ذلك بصناعة الكتابة : «ويلحق بذلك الحساب، فإن في صناعة الحساب نوع تصرف في العدد بالضم والتفريق يحتاج فيه إلى استدلال كثير فيبقى متعودا للاستدلال والنظر وهو معنى العقل»[37] وابن خلدون يتناول أثر الكتابة العقلي في الثقافة من وجهة نظر عامة بدون شك، إلا أن مثال الثقافة العربية الاسلامية هو الحاضر بين عينيه في تلك الآونة، والموجب لهذه الملاحظات الدقيقة جدا.

واكب انتشار الكتابة في الحواضر الاسلامية على وتيرة سريعة منذ مجيء بني العباس إلى سدة الحكم تعاظم مرجعية الكتاب والمخطوط داخل الثقافة العربية الاسلامية، وتسلل قيمها

الخاصة إلى الأوساط العلمية بمختلف توجهاتها المعرفية ومواقفها الايديولوجية، وتغلغل مفاهيمها ومصطلحاتها في العلوم الاسلامية علما فعلما. بحيث لم يمض وقت طويل حتى كان النظام المعرفي العربي الاسلامي قد تغيرت ثوابته وأسسه، فلم يعد قائما على طرق المشافهة في الرواية والحفظ بالسماع، وإنما مال إلى النسخ والتدوين والقراءة على أصل مكتوب يراجع ويصحح بين يدي العالم والراوي. ولقد ظلت مصطلحات النظام الشفوي متداولة في النظام الجديد، إلا أنها فقدت مدلولها الفعلي بزوال ركائزها الشفوية وصار استعمالها على المجاز والاستعارة في الغالب. والأرجح أن هذه المصطلحات التي كانت لها دلالة قوية في النظام الشفوي القديم، والتي ظلت ترشح الذاكرة العربية الاسلامية بشحنات رمزية منعشة، تم الاحتفاظ بها احتواء لمرجعيتها السابقة وتوظيفا لرصيدها الرمزي الهائل في المخيال الجماعي لا غير[38]وأصبح ورود تلك المصطلحات في خطاب الأدب، مثلا دعوة لولوج عالم الخيال.

ومس هذا التطور حتى المجالات شديدة الصلة بالسماع والرواية الشفوية كعلم الحديث، إذ لم يعد أهله وطلابه بقادرين على الاستغناء عن أداة التواصل الجديدة حين «أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، كما قال الخطيب البغدادي، واختلفت عليهم الأسانيد فلم يضبطوها». ولم يقف الأمر لديهم من الافتتان بالكتابة عند هذا الحد، بل «أخذوا أنفسهم بالطعن على العلم الذي لا يحسنونه، إن تعاطى أحدهم رواية حديث فمن صحف ابتاعها كفي مؤونة جمعها، من غير سماع لها ولا معرفة بحال ناقلها»[39]. لأن القيم التي تسند الثقافة تغيرت بتغير التقنيات والميول.

## 5

ولم يؤدي الانتظام في اعتماد تقنية العلم الجديدة إلى مزيد من المصداقية في تناقل الأخبار والآثار والأحاديث، بل بالعكس خلّفت ظواهر مستنكرة : إذ كثر تدفق الأحاديث المصنوعة والأخبار الغريبة على نحو مخيف. «فقد أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب الخوارزمي، قال قرئ على أبي أحمد الحسين بن علي التميمي وأنا أسمع، حدّثني محمد بن المسيب، قال حدثنا أبو الخصيب المصيصي إملاء، قال سمعت سعيد بن المغيرة، يقول سمعت مخلّد بن الحسين، يقول : إن كان الرجل ليسمع العلم اليسير فيسود به أهل زمانه، يعرف ذلك في صدقه وورعه، وأنه ليروي اليوم خمسين ألف حديث لا تجوز شهادته على قلنسوته»[40]. الشيء الذي عجل بميلاد علم الجرح والتعديل ـ أو نقد النصوص الخارجي ـ ابتداء من القرن الثالث الهجري، لتمحيص الحديث الصحيح من المكذوب، وغربلة السليم من الزائف، وترتيب درجات القبول والتلقي.

ولم يسلم الواقدي، الذي عايش زمن هذه التحوّلات الثقافيّة الكبرى، من الشبهات والشكوك التي حامت في عصره حول خزنة العلم. وخاصّة الأخباريّين، الذين كانوا أحد

المصادر الرئيسيّة لتدفّق سيل الأحاديث والآثار عن صدر الاسلام، والذين نصبهم أهل الحديث عداء تقليديا وموروثا عانى منه ابن اسحاق (ة 150هـ) الأمرين. «سمعت ابراهيم (الحربي) يقول، قال بور (بن أصرم) : رآني الواقدي أمشي مع أحمد بن حنبل، قال، ثم لقيني بعد فقال لي : رأيتك تمشي مع إنسان ربما تكلم في الناس. قيل لابراهيم : لعله بلغه عنه شيء؟ قال : نعم، بلغني أن أحمد أنكر عليه جمعه الرجال والأسانيد في متن واحد. قال ابراهيم : وهذا قد كان يفعله حماد بن سلمة، وابن اسحاق، ومحمد بن شهاب الزهري»[41]. وليست إعادة تنسيق الروايات التاريخية، تنسيقا عقليا ينم غن رؤية منهجية للمادة التاريخية الخامة والمتراكمة، هو كل ما كان يأخذ على الواقدي، بل ما سمي في هذه الفترة تسمية دالة على شيء من القدح وقدر من الاستنكار بالغرائب من الأخبار، نظرا لكثرتها، من جهة، وإيرادها لأحوال وأقوال عن السلف لم تكن معروفة أو غير مستصاغة في ذلك العصر، من جهة أخرى. ومع ذلك، نجد بعض العلماء الذين تفهموا موقف الواقدي، وأدركوا إمكانيات الحفظ والجمع الهائلة التي تسمح بها الكتابة : «قلت سعة العلم مظنة لكثرة الاغراب، وكثرة الاغراب مظنة للتهمة، والواقدي غير مدفوع عن سعة العلم، فكثرت بذلك غرائبه»[42].

## 6

لقد كان الواقدي ابن الكتابة وطفلها الرضيع، وإن تشبّث بسمعة الأخباريين المتقدمين في سعة الحفظ، ولم يرغب أن يقال عنه أنه كان دونهم في هذا المجال بالذات[43]. إذ صهرت الكتابة ملكاته العقلية على قالب الثقافة الكتابية، وشكلت مواهبه وقدراته العلمية على مقاسها وتقاليدها، وكيفت عاداته الذهنية على آفاقها وحدودها. ذلك أن الواقدي رغم اضطلاعه في أواخر حياته بوظيفة القضاء، لم يكن يحفظ القرآن. وهذه ليست مجرد تهمة لفّقها الخصوم، وإنما حقيقة كان يقر بها ولا يخفيها، «أنبأنا الحسين بن محمد بن موسى البربري، قال : قال المأمون للواقدي : أريد أن تصلي الجمعة غدا بالناس، قال، فامتنع، قال : لابد من ذلك! فقال: لا والله يا أمير المؤمنين، ما أحفظ سورة الجمعة!». وستبين محاولة المأمون اليائسة لتلقين الواقدي في الحين سورة الجمعة عجز هذا الأخباري الكلّي عن حفظها، وضعف ملكة الحفظ عند هذا العالم الذي فطم متأخرا عن الكتابة : «قال (المأمون) : فأنا أحفظك، قال : فافعل. فجعل المأمون يلقنه سورة الجمعة حتى يبلغ النصف منها، فإذا حفظه ابتدأ بالنصف الثاني. فإذا حفظ النصف الثاني نسي الأول، فأتعب المأمون ونعس. فقال لعلي بن صالح : يا علي حفظه أنت. قال علي : ففعلت، ونام المأمون. فجعلت أحفظه النصف الأول فيحفظه، فإذا حفظته النصف الثاني نسي الأول، وإذا حفظته النصف الأول نسي الثاني، وإذا حفظته الثاني نسي الأول! فاستيقظ المأمون، فقال لي : ما فعلت؟ فأخبرته. فقال : هذا رجل يحفظ التأويل، ولا يحفظ التنزيل! اذهب فصل بهم، واقرأ أي سورة شئت»[44].

وهل هناك شهادة أكبر من هذه للدلالة على «الطلاق» الذي بدأت تشهده الثقافة العربية الإسلامية بين العلوم النقلية والعلوم العقلية. فدخول الكتابة حلبة الصراع الثقافي أثار وأذكى الفروق الخفية بين أشكال الثقافة العربية، حتى التقليدية منها، كالتاريخ (أو بالضبط السير والمغازي) الذي كان ملتحما في البداية بعلم الحديث مادة ومصطلحا (الخبر، الرواية، السند) قبل أن يستقل عنه، ومكن من تقسيمها على أساس انتمائها أو عدم انتمائها لطرق معينة من التفكير (الشاهد ≠ القياس))، واستعمالها أو عدم استعمالها لشكل من أشكال التنظيم الداخلي لحقل الاختصاص (الاسناد ≠ الاستخبار)، وأدّى من ثم إلى تحديد علاقتها بعناصر الثقافات الواردة، ولو شكليا، مادام تأثير هذه العناصر (الفلسفية اليونانية مثلا) لبس وجوها متعددة، ومورس في إطار تطور تاريخي طال كل مناحي الحياة الثقافية العربية الاسلامية.

وإذا كان المأمون قد اندهش أيما اندهاش من عالم يعرف الفرع وينسى الأصل، فإن رأيه لم يكن ليتغير في الواقدي، وإعجابه ليقل به قليلا ولا كثيرا. «قال أبو أيوب : حدثني أبو محمد الطوسي، قال سمعت ابراهيم بن سعيد يقول، سمعت المأمون يقول : ما قدمت بغداد إلا لأكتب كتب الواقدي»[45]. لماذا؟ لأن حاضر الثقافة العربية الاسلامية كان مرتبطا وقتئذ، كما رأينا، بسلطان الكتاب الذي أتت به ثورة الكتابة، ومستقبل العلم كان مرهونا كليا في دار الاسلام عند «أهل التقييد» لا عند أصحاب الرواية.

ولقد ألف أبو بكر الحافظ الخطيب البغدادي، وهو من كتّاب القرن الخامس الهجري مصنفا أسماه تقييد العلم وجمع فيه من روايات السلف الصالح ما يوجب كراهية تقييد العلم وما يدعو إلى تحبيذ ذلك في آن واحد، مقدّما للكتاب بخطبة فيها تنويه شكلي بالمحفوظ الشفوي : «أما بعد، فإن الله سبحانه جعل للعلوم محلين : أحدهما القلوب، والآخر الكتب المدونة، فمن أوتي سمعا واعيا وقلبا حافظا فذاك الذي علت درجته، وعظمت في العلم منزلته»[46]. وإذا كان النقاش حول أولوية إحدى الثقافتين ـ الشفوية أم الكتابية ـ على الأخرى في مغامرة الأدب العربي حسم عمليا لصالح الثانية منذ الشروع في تدوين العلوم الاسلامية، وإذا كان هذا النقاش كما طرح يحتمل عدة تأويلات وتفسيرات[47]. الأمر الذي يؤكد تلونه بظرفيات اجتماعية وثقافية متباينة، فإن استمراره في تغذية المناخ الثقافي العربي الاسلامي على مدى قرون متواصلة يدل على اختراق العقل لكل قطاعات الثقافة العربية الاسلامية، ويشير إلى التمزق العنيف الذي عاشته هذه الثقافة، الشفوية المولد والنشأة، من جراء هذه «الخيانة» العظيمة. لأن الانخراط في مشروع الكتابة على ذلك النحو البعيد، كان لعمري بمثابة خيانة ما بعدها خيانة في ضمير تلك الثقافة البدوية الجذور، خيانة أغرى بارتكابها سحر الكتاب.

## الهوامش :

(1) J. Goody, La raison graphique, trad. Fra., Paris, Editions Minuit, 1979 .

(2) نفس المرجع، ص. 46.

(3) ن.م.، 48.

(4) ن.م.، 51.

(5) أذكر بوجه خاص محمد أركون في كتابه من أجل نقد للعقل الاسلامي، المقدمة ،
M. Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, introduction, pp. 9-40.
وحول موقف المستشرقين من التأريخ العربي القديم، انظر على سبيل المثال : عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ج. 1، الفصل 4، وكذلك أنور لوقا : A. Louca, Le moment inaugurateur en Histoire, pp.183-184.

(6) حول ظهور الخط العربي واستعمال الكتابة عند العرب، انظر البلاذري، فتوح البلدان، ص. 476، وراجع في ظهور الكتابة لأول مرة في التاريخ : صمويل كريمر، من ألواح سومر، القاهرة، الخانجي، 1957.

(7) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص. 268.

(8) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج. 3، ص. 375 - 376.

(9) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ، ص. 27.

(10) ن.م.، 126.

(11) انظر باللغة العربية : جماعة من المؤلفين، التاريخ وأدب المناقب، اللسانيات والتاريخ، وكذا أنور لوقا، قراءة سميائية لنص تاريخي للمقريزي، ص. 257 - 267.
وأيضا رسالتنا بالفرنسية :
N. Tajditi, De l'histoire à l'hagiographie, approche sémiotique de la Sîra, 1992.

(12) مثال ذلك سؤال المفسّر المتروك، مقاتل بن سليمان الخراساني المروزي (ة. 150هـ) لأبي عمرو بن العلاء اللغوي المعروف عن تفسير آي من آيات القرآن، كما ذكر الزجاجي الحادثة الدّالة في مجالس العلماء، ص. 65 : «حدثني بعض أصحابنا قال :حدثني أبو جعفر بن رستم قال، قال، حدثنا أبو حاتم قال، حدثنا أبو عبيدة معمر بن المثنى عن يونس قال : كنت مع أبي عمرو بن العلاء عند بيت الله الحرام، فجاءنا مقاتل بن سليمان فجعل يسأل أبا عمرو عن تفسير القرآن، فأكثر ثم قال له : ما معنى قوله تعالى «مثل الجنة التي وعد المتقون (سورة الرعد 35 / سورة محمد 15)» ؟ فقال أبو عمرو : لا أدري. قال يونس، فقلت له : أضجرت الشيخ من كثرة ما تسأل، أراد صفة الجنة التي وعد المتقون. فقال مقاتل لأبي عمرو : هو كما قال؟ فقال : إن كان سمع فخذ عنه، فقال مقاتل : ما أفتيتني سمعت (أي هل سمعت ما أفتيتني به)؟ فقال : لو لم أسمع من الثقاة ما أفتيتك، أو كلام مثل نحوه». فعلم اللغة، وخاصة النحو، كان المفتاح السحري لمشاكل العلوم الاسلامية المتمحورة حول النص القرآني، خصوصا في عهد النشأة. ولذلك نرى معظم اللغويين مفسرين للقرآن، كما هو الشأن بالنسبة لأبي عمرو بن العلاء. وعلى كل حال، لم يتركز الاختصاص بين العلماء المسلمين إلا عند نهاية القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث الهجري، حيث أصبح الاختصاص معيارا للتقدم في العلم، ومطلبا في الثقافة العربية الاسلاميةعسيرا. وعن المفسر الصّفاتي مقاتل بن سليمان، معاصر محمد بن اسحاق، وأحد أصحاب تفاسير القرآن الأولى، انظر دراسة كلود جيليسو: Cl. Gilliot, Muqâtil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit, pp. 39-85.

(13) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج. 13، ص. 175 - 176.

(14) انظر أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص. 169 - 171 : «قلت لأبي سليمان (السجستاني المنطقي) إني أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب؟ فقال : النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وجل نظر المنطقي في المعاني وإن كان لا يجوز له الاخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض، وجلّ نظر النحو في

الألفاظ وإن كان لا يسوغ له الاخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر (...) قلت له : فما النحو؟ فقال : على ما يحضرني الساعة من رسمه على غير تصفية حده وتنقيحه : إنه نظر في كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده، أو تفرقه وتعلل منه، أو تفرقه وتخليه، أو تأباه وتذهب عنه وتستغني بغيره. قلت: فما المنطق؟ قال : آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال هو حقّ أو باطل فيما يعتقد، وبين ما يقال هو خير أو شر فيما يفعل، وبين ما يقال هو صدق أو كذب فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال هو حسن أو قبيح بالفعل. قلت : فهل يعين أحدهما صاحبه؟ قال : نعم، وأي معونة إذا اجتمع المنطق العقلي والمنطق الحسي؟ فهو الغاية والكمال! قال : ويجب أن تعلم أن فوائد النحو مقصورة على عادة العرب بالقصد الأول، قاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثاني، والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أيّ جيل كانوا وبأيّ لغة أبانوا». والمستخلص من هذه المحاورة أنّ المناطقة العرب، في عصر هيمنة الفلسفة اليونانية على المناخ الثقافي العربي الاسلامي، حاولوا احتواء النحو العربي، باعتباره ممثلا رفيعا للثقافة العربية، له كلّ مواصفات العلم المضبوط، وخصما قويا للمنطق الصوري. وذلك عن طريق تأكيد علائقه الطبيعية بالمنطق لاستخدامه لأشكال الاستدلال والتعليل والقياس العقلي، في المرحلة الأولى، ثم توضيح نوعية العلائق بينهما على أساس علاقة الفرع بالأصل، مبيّنين الطابع المحلي والنسبي للنحو العربي، وارتباط صلاحيته بحدود الثقافة العربية، ومنوّهين بكونية اللغة المنطقية وفعاليتها النموذجية بالنسبة لكل عصر وجيل، في المرحلة الثانية. بحيث يخرج النحو من هذه المناورة المحبوكة تابعا للمنطق وخادما طبيعيا له. والراجح، أن تطور النحو العربي مدين بالفضل للتيار العقلي المتصاعد، الذي مسّ الثقافة العربية الاسلامية من روافد متعددة، اختلفت أهميتها من مرحلة إلى أخرى حسب التطوّر التاريخي لهذه الثقافة.

(15) ابن النديم، الفهرست، ص. 63.
(16) نفس المصدر، ص. 86.
(17) تمام حسان، الأصول، ص. 56 - 57.
(18) ابن النديم، الفهرست، ص. 93.
(19) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج. 20، ص. 11 - 12.
(20) M. Bernand, Le savoir entre la volonté et la spontanéité selon al-Nazzâm et al-Gahiz, p. 30.
(21) ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج. 20، ص. 12.
(22) Joseph Horovitz, art. "al-Wâqidî", p. 1163 .
وكذلك لنفس المؤلف كتاب المغازي ومؤلفوها ص. 150.
(23) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج. 3، ص 4.
(24) نفس المصدر، ج. 3، ص. 3.
(25) ابن سيد الناس، عيون الآثار، ج. 1، ص. 18، مكتبة القدسي، 1356هـ. ج. 1، ص. 18.
(26) نفس المصدر، ج. 1، ص. 18.
(27) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج. 3، ص. 8.
(28) نفس المصدر، ج. 3، ص. 6.
(29) ابن النديم، الفهرست، ص. 144.
(30) ابن سيّد الناس، عيون الآثار، ج. 1، ص. 18 - 19.
(31) ابن النديم، الفهرست، ص. 144.
(32) عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص. 30.
(33) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج. 3، ص. 10.
(34) نفس المصدر، ج. 6، ص. 340.
(35) راجع في ذلك دراسة جاك غودي التالية :- Jacques Goody, - Une anthropologie de l'écrit, En

tretien avec J. Goody, Le débat, n° 62, 1990. - La logique de l'écriture, paris, Armand Colin, 1986.

وأيضا Michel de Certeau, L'écriture de l'histoire, Gallimard, 1975

(36) ابن خلدون، المقدمة، ص. 428 - 429، وراجع كذلك كتاب ديراي : R. Debray, Le scribe

(37) نفس المصدر، ص. 429.

(38) انظر نزار التجديتي، ابن قتيبة : محاور الماضي ومبرمج المستقبل من خلال مقدمة «الشعر والشعراء»، ص. 50 - 52.

(39) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص. 4.

(40) نفس المصدر، ص. 6.

(41) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج. 3، ص. 16.

(42) ابن سيد الناس، عيون الآثار، ج. 1، ص. 20.

(43) نفس المصدر، ج. 1، ص. 18 : «قال محمد بن جرير الطبري، قال ابن سعد (كاتب الواقدي، وصاحب الطبقات الكبرى) : كان الواقدي يقول : ما من أحد إلا وكتبه أكثر من حفظه، وحفظي أكثر من كتبي».

(44) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج. 3، ص. 8 - 7، وحول الأهمية الكبيرة التي احتلتها الكتابة في الحركة العلمية الاسلامية، انظر نفس المصدر، ج. 6، ص. 339 : «حدثني أبو سعيد مسعود بن ناصر السجري، حدثنا علي بن أحمد بن ابراهيم السرخابادي، حدثنا أحمد بن فارس بن حبيب، حدثني محمد بن عبد الله الدوري بمدينة السلام، حدثني علي بن الحسن بن الهيثم، حدثنا الحسين بن علي المرداسي، قال حدثنا حماد بن اسحاق بن ابراهيم الموصلي قال : قال لي أبي : قلت ليحيى بن خالد : أريد أن تكلّم لي سفيان بن عيينة ليحدّثني أحاديث، فقال : نعم، إذا جاءنا فأذكرني. قال : فجاءه سفيان بن عيينة، فلما جلس أومأت إلى يحيى، فقال له : يا أبا محمّد، اسحاق بن ابراهيم من أهل العلم والأدب، وهو مكره على ما تعلّمه منه، فقال سفيان : ما تريد بهذا الكلام؟ فقال : تحدّثه بأحاديث، قال فتكرّه ذلك. فقال يحيى: أقسمت عليك إلا ما فعلت. قال : نعم، فليبكر الي.. قال اسحاق : فبكرت إليه واستأذنت ودخلت فجلست بين يديه، وأخرج كتابه فأملى علي عشرة أحاديث. فلما فرغ، قلت له : يا أبا محمد إن المحدث يسهو ويغفل، والمحدث كذلك، فإن رأيت أن أقرأ عليك ما سمعته منك. قال : اقرأ فديتك، فقرأت عليه، وقلت له أيضا : إن القارئ ربما أغفل طرفه، والمقروء عليه ربما ذهب عنه الطرف، فأنا في حلّ أن أروي جميع ما سمعته منك؟ قال : نعم، فديتك أنت والله فوق أن تستشفع أو يشفع لك، فتعال كل يوم، فلوددت أن سائر أصحاب الحديث كانوا مثلك».

(45) نفس المصدر، ج 3، ص. 6، وفي نفس الصفحة من نفس المصدر، نجد شهادة أخرى لأحد معاصري الواقدي تنم عن إعجاب مماثل : «قال العباس، وحدثني من أثق به وهو أبو أيوب بن أبي يعقوب قال : سألت ابراهيم الحربي قلت : أريد (أن) أكتب مسائل مالك، فأيما أعجب مسائل ابن وهب، أو ابن القاسم؟ فقال لي : أكتب مسائل الواقدي، في الدنيا أحد يقول سألت الثوري وابن أبي ذئب ويعقوب؟ أراد أن مسائله أكثرها سؤال ».

(46) الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص. 28.

(47) فمثلا، حول تكامل الثقافتين الشفوية والكتابية، على صعيد البناء الثقافي العربي الاسلامي، ولعبهما لأدوار مزدوجة أمام الثقافات الأخرى، بحيث يتم التركيز على الخصوصية الشفوية عند مواجهة ثقافة كتابية عتيدة، ويعول على سحر الخصوصية الكتابية عند مبارزاة ثقافة شفوية، انظر درساتنا، «ابن قتيبة : محاور الماضي..»، ص.32 - 36.